

Polis - Arche - Adikia. Deutungen Athens bei Sophokles, Thukydides und Platon

Szlezak, Thomas Alexander

Veröffentlicht in:
Jahrbuch 1998 der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft, S.31-42



J. Cramer Verlag, Braunschweig

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK, Tübingen

Polis - Arche - Adikia.
Deutungen Athens bei Sophokles, Thukydides und Platon

Braunschweig, 13.02.1998*

Vorbemerkung

Der Vortrag erscheint in der Form, in der er am 13.2.1998 in der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft gehalten wurde. In den Jahren davor hatte ich Gelegenheit, ihn an verschiedenen Universitäten zu testen, zuerst im Rahmen der 13. *Metageitnia* in Zürich am 10. Januar 1992, danach zwischen 1994 und 1998 in Urbino, Ioannina, Rom, Budapest und Warschau. Ich danke den Diskussionsteilnehmern an allen diesen Orten, besonders denen in Rom und in Braunschweig, denen ich die meisten Anregungen für eine künftige umfangreichere Fassung verdanke. Daß der Beitrag von vornherein als Skizze einer Monographie über die Auseinandersetzung der athenischen Dichtung, Geschichtsschreibung und Philosophie mit der Staatsform des eigenen Gemeinwesens gedacht war, entging schon den ersten Hörern in Zürich nicht, wo ich, ohne vorerst meine Absicht angedeutet zu haben, von Freunden aufgefordert wurde, meine Gedanken ausführlicher in Buchform vorzulegen. Der freundlichen Aufforderung konnte ich bis heute nicht nachkommen, und auch in nächster Zeit stehen der Verwirklichung noch andere Aufgaben im Wege. Daher lege ich jetzt die Skizze im Druck vor, wobei ich die Quellennachweise, die Angaben zur Sekundärliteratur und die Auseinandersetzung mit ihr im Hinblick auf die geplante vollere Darstellung auf ein Minimum beschränke. – In welche Richtung meine Vorstellungen zur weiteren Ausarbeitung des Themas gehen, habe ich in zwei Veröffentlichungen angedeutet: *Platone politico*. (Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1993, 84 S. (Le radici del pensiero filosofico, 1: La filosofia greca dai presocratici ad Aristotele, vol. VIII)) und *Sophokles oder die Freiheit eines Klassikers*, in: Griechische Klassik. Vorträge bei der interdisziplinären Tagung des Deutschen Archäologenverbandes und der Mommsengesellschaft vom 24.-27.10.1991 in Blaubeuren, herausgegeben von Egert Pöhlmann und Werner Gauer, Nürnberg 1994, 65-92.

(1)

Tragodia, Demokratie, Philosophie – diese griechischen Begriffe stehen für drei kulturgeschichtliche Phänomene, deren prägende Bedeutung für die heutige Weltkultur schwerlich überschätzt werden kann. Sie bezeichnen den Teil des griechischen Erbes, der aufs engste mit der Kultur der Stadt Athen verbunden war. Diese Stadt, in der so neuartige und folgenreiche Dinge aufkamen, wurde sich früh ihrer Besonderheit bewußt. Athen war von Anfang an sich selbst das lohnendste Thema. „Sie spendeten sich selbst viel Lob“ bemerkt trocken der spartanische Ephoros Sthenelaidas bei Thukydides (1.86.1) über die Athener. Man hat im Zusammenhang der athenischen Athen-Literatur von der „Erfindung Athens“

* Vortrag vor der Plenarversammlung der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft

gesprochen¹. Ich würde lieber von der Entdeckung Athens als von seiner Erfindung sprechen. Die athenische Demokratie war mit der Reform des Ephialtes (462/1 v. Chr.) in den Grundzügen ausgebildet, *bevor* um die Jahrhundertmitte so etwas wie eine demokratische Ideologie zu wachsen begann. Die athenische Demokratie war, im Gegensatz etwa zum modernen Kommunismus, nicht ideologisch geplant und dann zielstrebig verwirklicht worden; sie ergab sich ohne Revolution aus der besonderen innen- und außenpolitischen Situation Athens nach der Beendigung der Tyrannis und nach dem Sieg über die Perser. Niemand hatte die Demokratie, so wie sie schließlich herauskam, antizipiert. Als sie aber da war, gab sie viel Stoff zum Reflektieren.

Die genannten drei Bereiche der Tragödie, der Demokratie und der Philosophie als Glieder einer Einheit zu sehen, fällt uns schwer auf Grund der abendländischen Tradition, in der sie auf getrennten Wegen weiterwirkten. Ihre sachliche Zusammengehörigkeit an ihrem Ursprungsort ist indes evident; ich will das hier nicht weiter explizieren, sondern als bekannt voraussetzen. Es genüge daran zu erinnern, daß die Tragödie als staatlich organisiertes religiöses Fest in einem mehr als nur abstrakten Sinn politisch war, und daß die sokratisch-platonische Art des Philosophierens die attische Rede- und Meinungsfreiheit zu ihrer Voraussetzung hatte, auch und gerade wenn sie diese kritisierte. Die Politik ihrerseits betrachtete die Blüte der Kunst und der Weisheit als Leistungsausweis der Demokratie (so jedenfalls der thukydideische Perikles in der Rede für die Gefallenen (Thuk. 2.40.1)).

Ich will versuchen, die enge Verflechtung der drei Bereiche Dichtung, Politik und Philosophie darzustellen anhand dreier herausragender Vertreter, die schon durch ihr Niveau vor dem Verdacht sicher sind, propagandistische Erfinder eines bloß imaginären Athens zu sein. Für die Tragödie wähle ich Sophokles (nicht Aischylos, der nur die hoffnungsfrohen Tage der Demokratie bis Ephialtes und bis zum frühen Perikles erlebte, und nicht Euripides, der im Gegensatz zu Sophokles persönlich auf Distanz zur Polis lebte), für die politisch-historische Analyse Thukydides (und nicht Xenophon, der sich von seiner Vaterstadt auch innerlich entfernt hatte und der auch nicht die analytische Schärfe seines Vorgängers erreichte, und nicht die Redner, die zwar viel Interessantes bieten, dabei aber immer partikuläre Ziele verfolgen), für die Philosophie Platon (und nicht Aristoteles, für den die Zeit der Krise der Demokratie ab 415 ferne Vergangenheit war und der den Staat der Athener mit der kühlen Distanz des politisch rechtlosen Metöken betrachtete).

(2)

Sophokles spricht in dem schönen Chorlied auf Attika in seinem letzten Werk, dem *Oidipus auf Kolonos* (vv. 668-719), von der natürlichen Schönheit des Landes, von der Huld der Götter Dionysos und Aphrodite und von den Reigen der Musen; dann von zivilisatorischen Gütern, von Ölbaumpflanzungen, von Reitkunst und Seefahrt. Hier nun könnte man erwarten, die Menschen, die diese Gaben von Poseidon empfangen, als Autochthonen, die in Freiheit leben, gepriesen zu finden: denn Seemacht, Freiheit und Demo-

¹ Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris 1981.

kratie gehörten für die Athener zusammen. Doch Sophokles gedenkt der Freiheit der Athener hier nicht.

Sehen wir uns das Stück selbst an. Wir sind im Athen des Königs Theseus. Theseus unterscheidet sich von allen anderen Herrscherfiguren bei Sophokles dadurch, daß er als einziger segensreich wirkt, daß er das berechnete Anliegen der Hauptperson – hier des exilierten und verfolgten Oidipus, der in Attika sein gottbestimmtes Grab sucht – nicht durchkreuzt und nicht behindert. Theseus besitzt alle Tugenden, die den Herrschern bei Sophokles sonst abgehen; insbesondere Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit und Gottesfurcht. Sophokles hat hier einmal den idealen König porträtieren wollen. Doch welche Art von Herrschaft übt er aus? Die Frage wird explizit gestellt: „Herrscht jemand über sie (sc. die Koloneer) oder liegt die Entscheidung beim Volk?“ fragt Oidipus (66). Also Monarchie oder Demokratie. Da die attische Bühne spätestens seit Euripides' Hiketiden (ca. 424-420 v. Chr.) mit dem demokratischen Urkönig Theseus vertraut war, der gerade als König die Ausübung der Macht durch das Volk verteidigt (Eur. Hik. 403 ff.), wäre hier der Ort gewesen, die Frage des Oidipus als falsch gestellt zu entlarven und damit die Einzigartigkeit Athens aufzuzeigen. Statt dessen hören wir die schlichte Auskunft, daß der König in der Stadt über diesen Bezirk hier herrscht (67). Die Handlung des Stückes bestätigt es: anders als Pelasgos in Aischylos' Hiketiden (vv. 368-375, 398-401) und Theseus bei Euripides erwähnt *dieser* Theseus die Souveränität des Volkes nirgends und entscheidet über die risikoreiche Aufnahme des Schutzfliehenden aus eigener Verantwortung (vgl. 634-7, 653-667).

Das ideale Ur-Athen, das sich uneigennützig für die Bedrängten einsetzte, hat sich der greise Sophokles nicht als Demokratie vorgestellt.

Die selbst erlebte Zeit ist in dem Stück anders gegenwärtig, nämlich als der Bürgerkrieg, in dem sich beide Seiten des sterbenden Oidipus bemächtigen wollen. Daß der unversöhnliche Haß der sich bekämpfenden Parteien im feindlichen Theben lokalisiert ist, gegen das das strahlende Ur-Athen steht, kann ja nicht bedeuten, daß nach Ansicht des Dichters innerer Zwist stets nur zu den anderen gehöre. Seit dem Hermenfrevel 415 v. Chr. schwelte der Bürgerkrieg in Athen, 411 kam es zu einem ersten Ausbruch. Während bei Aischylos in den 'Sieben gegen Theben' Eteokles für das Recht der Stadt und gegen den Frevel des Angreifers steht, bei Euripides in den 'Phoinissai' umgekehrt eine gewisse Sympathie lenkung zugunsten des exilierten Polyneikes spürbar ist, verdichtet sich bei Sophokles die Bürgerkriegserfahrung zu einem unerbittlichen Nein an beide Seiten. Oidipus, der von den Göttern nach dem Sturz erhöhte und ausgezeichnete Sohn Thebens, wendet sich am Ende seines Lebens im Zorn von seiner Stadt ab, ohne Parteinahme für die eine oder die andere Seite.

Wie Oidipus zuvor durch Theben schweres Unrecht widerfahren war, so *Philoktetes* durch das Heer der Griechen. Auch in diesem Stück ist der Held nicht bereit, zu vergessen und zu verzeihen. Daß Philoktetes sich dem gemeingriechischen Unternehmen, dem Krieg gegen Troia, verweigert und überdies den jungen Neoptolemos zu solcher Verweigerung überreden kann, mußte im kriegführenden und den Krieg schon verlierenden Athen als ein Thema von höchster politischer Brisanz verstanden werden. Zweifellos fühlten sich die Bürger Athens direkt angesprochen, nicht nur durch das Motiv einer letzten Anstrengung

für den Sieg in einem langen, zähen Ringen, sondern vor allem durch das Bild einer politischen Gemeinschaft, die über ihre Mitglieder rein instrumental verfügt, sie bald aus ihrer Mitte entfernt, bald von ihnen den vollen Einsatz fordert. Athen scheint auch gemeint zu sein in Bemerkungen wie der, daß die Stadt und das Heer ganz und gar unter dem Einfluß ihrer Anführer stehen, die die meiste Schuld trifft, und daß das Unrecht unter Anleitung durch die Reden übler 'Lehrer' zustande kommt (385-388) – eine Bemerkung, die die Souveränität und Urteilsfähigkeit des Demos implizit in Frage stellt.

Auf Eingreifen des Herakles gibt Philoktetes schließlich nach und zieht mit nach Troia. Oidipus hingegen kann mit Hilfe des Theseus seinen Weg zu Ende gehen: er findet sein Grab in Attika, zum bleibenden Segen für Athen. Gemeinsam ist aber den beiden späten Dramen, daß die verbitterten alten Männer Philoktetes und Oidipus auf der menschlichen Ebene jedenfalls moralisch im Recht sind, wenn sie sich ihrer politischen Gemeinschaft verweigern. Auch hierin hat man durch die drameninternen Positionen hindurch die Stimme des Dichters hören wollen² – vielleicht nicht zu Unrecht.

Glauben an ein wahres, besseres Athen, wie es vielleicht einmal unter Theseus war, bei gleichzeitiger verbitterter Abwendung vom wirklichen Athen – ist das denkbar als die Summe eines glanzvollen Lebens in der Öffentlichkeit?

Nach einem Bericht des Aristoteles³ gehörte Sophokles zu den Probuloi, einem vorberatenden Gremium, das der Einführung der Oligarchie im Jahr 411 v. Chr. zugestimmt hatte. Später zur Rede gestellt, verteidigte sich der Dichter, es habe damals nichts Besseres gegeben. Ein begeisterter Oligarch war Sophokles offenbar nicht. Vermutlich kam er sich mißbraucht vor, zumal die Oligarchen ihr Versprechen, den Staat bald auf eine breitere Basis abzustützen, nicht hielten. Die inneren Wirren, die auf den von ihm mitverantworteten Wechsel folgten, könnten in Sophokles jene Haltung der Bitterkeit und der Verweigerung hervorgerufen haben, die er seinen Figuren Philoktetes und Oidipus mitgab.

Wie kam Sophokles unter die Probuloi? Das neue Amt war nach Thukydides (8.1.3) ein Versuch, nach dem Untergang von Heer und Flotte in Sizilien 413 v. Chr. den Staat künftig vor ähnlichen Katastrophen zu bewahren. Es war eine Temperierung der radikalen Demokratie durch ein oligarchisches Element⁴. Wenn Sophokles zum Probulos gewählt wurde, so mußte er erstens das Vertrauen weiterer Teile der Bürgerschaft besitzen und zweitens im Ruf stehen, sich von der radikalen demokratischen Politik, deren katastrophale Folgen man zu sehen begann, deutlich abzuheben.

Die vor 413 geschriebenen Dramen bestätigen diese Erwartung einer deutlichen Distanz zur radikaldemokratischen Mentalität. Ich muß mich mit wenigen Andeutungen begnügen⁵.

Die Antigone wurde erklärt als ein Stück von dezidiert demokratischer Tendenz: Kreon erweist sich als bornierter Autokrat und nimmt ein schlimmes Ende. Das 'Demokratische'

² K. Matthiessen, Philoktetes oder die Resozialisierung, WJA 7, 1981, 11-26

³ Arist., Rhet. III 18, 1419 a 25 ff. = TGF IV, T 27 Radt.

⁴ Vgl. Arist. pol. 1299 b 31-36, 1323 a 6-9.

⁵ Vgl. meinen Beitrag *Sophokles oder die Freiheit eines Klassikers* (zitiert in der Vorbemerkung).

der Figurenkonstellation und Handlungsführung liege darin, daß der athenische Zuschauer die Gewißheit gewinnen mußte, ein Fehlverhalten wie das Kreons sei nur in nicht-demokratischen Gesellschaften denkbar, womit die Überlegenheit der Demokratie indirekt erwiesen sei⁶. Da aber Antigone die tragische Zentralgestalt ist und nicht Kreon, ist primär nach *ihrer* Tat zu fragen. Sie betreibt genau das, was der athenische Demos nicht zulassen wollte: die Bestattung des Landesverrätters im heimischen Boden⁷. Sie beruft sich auf ungeschriebene Gesetze, während es das Prinzip der Demokratie war, nur geschriebenes Recht gelten zu lassen. Die Auslegung des alten ungeschriebenen Rechts war Privileg des aristokratischen Geschlechts der Eumolpiden. Diesen Komplex an prominenter Stelle einzuführen, war nicht eben Demos-freundlich.

Auch der Aias wurde als ein Stück zur Propagierung modern-fortschrittlicher demokratischer Gesinnung interpretiert⁸. Odysseus verkörpere den neuen Menschen der Demokratie, Aias den aristokratischen Einzelgänger, Sinnbild der überwundenen archaischen Welt. Aber ist es glaubhaft, daß Sophokles den Heros einer ganzen Phyle, also eines Zehntels der Bürgerschaft, als Sinnbild des Überholten darstellen wollte? Vergessen wir nicht: die Heroen der zehn Phylen hatten ihre Statuen auf der Agora. Unter ihnen wird Aias, wie man auf Grund seiner Rolle im homerischen Epos wie in der attischen Vasenmalerei vermuten darf, im Bewußtsein der Bürger nicht den letzten Platz eingenommen haben. Ihn radikal abzuwerten, wäre ein schlechter Dienst an der Demokratie gewesen. Sophokles bietet Besseres. Die Großen und die Kleinen, so sagt der Chor, brauchen sich gegenseitig (158-161). Aber der Nachdruck liegt in diesem Stück eindeutig auf dem Vorrang der *μεγάλη ψυχή* (154), der großen Seele, deren Verkörperung Aias ist. Aias kommt zu Fall, weil er die Grenzen der *ἀνθρώπου φύσις* (760: gesprochen vom Seher Kalchas) im Verhältnis zur Gottheit verkannte. Nach menschlichem Maß aber ist er unzweifelhaft der Beste. Das Heer – d. h. der Demos im Kriegszustand – hat ihm schweres Unrecht getan in der Entscheidung über die Waffen des Achilleus. Sophokles zeigt also den Demos im Konflikt mit dem *einen* herausragenden Mann, und lenkt die Sympathie zugunsten des Einen, der sich dem Unrecht der Gemeinschaft nicht beugt. Auch Aias soll die Bestattung verweigert werden, gegen die Gesetze der Götter (1343). Derjenige, der das Recht zunächst alleine gegen die Griechen verteidigt, ist Teukros – ein Halbgrieche, der nach athenischem Recht nicht einmal ein Mitspracherecht gehabt hätte (vgl. Ai. 1259-63).

Wir sehen also den isolierten Einzelnen, die *μεγάλη ψυχή*, den die anderen nicht verstehen, seit dem frühesten uns erhaltenen Stück im Konflikt mit der Menge, die auf die Führung durch die Großen angewiesen ist und faktisch unter dem Einfluß schlechter Anführer steht. Dasselbe Bild zeigte der späte Philoktetes.

Man wird wohl sagen dürfen, daß Sophokles' eigenste Schöpfung, der von allen verlassene, ganz auf sich gestellte tragische Held, nicht eine Schöpfung aus dem Geist der

⁶ W. Rösler, Polis und Tragödie. Betrachtungen zu einer antiken Literaturgattung. Konstanz 1980.

⁷ Vgl. G. Cerri, Legislazione orale e tragedia greca, 1979.

⁸ Chr. Meier, Die politische Kunst der griechischen Tragödie, München 1988 (zum Aias: 187-208).

athenischen Demokratie ist, die die Großen auch ohne greifbare Verfehlung durch Ostrakismos aus ihrer Mitte entfernen konnte und generell die Verweigerung gegenüber dem Standpunkt der Polis nicht hinnahm.

Die Polis ist immer mit im Blick, gewöhnlich ganz explizit, steht aber doch nie im Zentrum der Problematik. Die Konflikte liegen bei Sophokles im Bereich *vor* dem Politischen. Nicht im Staatlichen, sondern in dem, was Staat ermöglicht: in den Beziehungen von Blutsverwandten und Freunden zueinander, und zuvor noch in ihrem Verhältnis zur Gottheit. Für Antigone fällt beides zusammen: ihre Verpflichtung gegen den Bruder ist nichts anders als ihre Verpflichtung gegen die „ungeschriebenen und nicht wankenden göttlichen Gesetze“, die ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν νόμιμα (Ant. 454 f.). Es gibt einen Bereich des ewig gültigen Rechts, von dem auch im Oidipus Tyrannos (865) und in der Elektra (1095) die Rede ist, den die Polis sich nicht unterwerfen wollen soll – sie ist im Gegenteil nur wirkliche Polis, wenn sie sich diesem Recht (der θεῶν ἔνορκος δίκη Ant. 369) unterwirft. Hiergegen stand der Anspruch des athenischen Demos, *alles* souverän durch Mehrheitsbeschluß zu regeln. Aber Urteilsfähigkeit, Freiheit und Selbständigkeit der Menge sind bei Sophokles nicht nur nirgends betont, sondern teils implizit, teils explizit negiert in Aias, Antigone, Oidipus Tyrannos, Philoktetes und Oidipus auf Kolonos. Athen freilich funktionierte durch das Zusammenspiel der μικροί und der μεγάλοι, und es entfaltete eine großartige Dynamik. Wenn es eine Verkörperung der progressiven Mentalität des alles Könnens, alles Machens, alles Wagens gab, dann in der demokratischen Polis Athen. Sophokles ließ sich nicht berauschen vom Kraftgefühl dieser Dynamik. Im Hinblick auf sie, glaube ich, dichtete er von der Größe und vor allem von der moralischen Gefährdung des Menschen im Chorlied πολλά τὰ δεινὰ (Ant. 332 - 383), gleichsam als Warnung vor dem allzu Athenischen, als Rückruf vom allzu schnellen Aufbruch zu allzu vielen unbekannten Ufern.

(3)

Die faszinierende Dynamik Athens hat *Thukydides* thematisiert.

Der Gesandte der Korinther bei den Verhandlungen in Sparta unmittelbar vor dem großen Krieg sieht die Athener als Neuerer aus Leidenschaft, voller Ideen und Tatkraft, von atemberaubender Effizienz. Untätiges Stillehalten ist für die Athener ein Greuel; es ist ihr Naturell, weder sich noch anderen Ruhe zu gönnen. Am meisten zu fürchten hätten die Peloponnesier neben dem Aktivismus und dem Einfallsreichtum der Athener ihre Bereitschaft zu bedingungslosem Einsatz für die Stadt (1. 70-71).

Als halb neurotische Hektiker und Unruhestifter sehen sich die Athener selbst natürlich nicht. Im positiven Bild Athens, das Thukydides Perikles in der Rede für die Gefallenen entwerfen läßt, beherrscht nicht blinder Aktionismus die Stadt – im Gegenteil, nur hier findet sich ein ausgewogenes Verhältnis von vernünftiger Überlegung und verantwortungsvoller Durchführung (2.40.2-3). Die Voraussetzung hierfür ist die freiheitliche Verfassung der Demokratie (2.37.1), die die gleichberechtigte Kooperation von Arm und Reich, Hoch und Niedrig ermöglicht (2.37.1-2). Nur in Athen findet sich das richtige Verhältnis von entspanntem Lebensstil und energischer Pflichterfüllung (2.38.1). Es ent-

steht so in Perikles' Rede das Bild von Athen als dem Ort, wo edles, harmonisches Menschentum sich entfalten kann. Jeder gönnt dem anderen den Freiraum, den er selbst genießt (2.37.2). So kann sich die Stadt stolz als 'Schule Griechenlands' (Ἑλλάδος παιδευσίς 2.41.1) fühlen.

So strahlend steht das Bild Athens vor dem Auge des Lesers, daß es in unserem kritischen Jahrhundert folgerichtig als gezielte Verzeichnung gedeutet wurde, die den Effekt desillusionierender Ironie anstrebe⁹. Diese Interpretation ist zunächst attraktiv – aber nur bis man sich klarmacht, daß der Maßstab, an dem diese Verherrlichung des liberalen Athen zu messen ist, nicht die modernen westlichen Gesellschaften sein können, sondern nur die damaligen, wenig liberalen Oligarchien. An ihnen gemessen erscheinen die meisten Punkte des Epitaphios gar nicht so idealisierend.

Allerdings ist der Epitaphios auch nicht einfach eine Zustandsschilderung, sondern eine Rede, die im Kontext einen bestimmten Zweck verfolgt. Perikles will den totalen Einsatz für die Stadt rechtfertigen und für die Zukunft sichern. Nur wir in Athen, sagt er (2.40.2), nennen den, der am politischen Leben keinerlei Anteil hat, nicht ἀπράγμων, untätig, sondern ἀχρεῖος, unnütz, unbrauchbar. L. B. Carter hat in seinem Buch über den stillen Athener¹⁰ überzeugend nachgewiesen, daß Perikles' scharfe Abwertung der ἀπραγμοσύνη in eine Situation hinein gesprochen ist, in der der Verzicht auf immer neue Machtausweitung als Programm bereits klar formuliert war, insbesondere von konservativen Aristokraten, die sich von der imperialistischen Seemachtpolitik des Demos nichts versprochen.

Die ἀπραγμοσύνη, das Stillhalten, hatte neben diesem innenpolitischen Aspekt vor allem auch einen außenpolitischen: konnte es die Stadt sich überhaupt leisten, sich aus ihrer exponierten Vormachtstellung zurückzuziehen? Das ist Perikles' stärkstes Argument gegen die Friedenspartei: ὡς τυραννίδα γὰρ ἤδη ἔχετε αὐτήν (sc: τὴν ἀρχήν) (2.63.2). Die Athener, die einstigen Befreier der ionischen Städte, verstehen selbst den Seebund als Knechtung der Bundesgenossen, als Tyrannis. Diese Stellung auch nur zu lockern, wäre einfach gefährlich. Der Herr ist nicht mehr frei in seinem Umgang mit dem Knecht.

Das wird vollends deutlich im Melierdialog, in dem die Vertreter Athens mit ganz unnötiger Klarheit aussprechen, daß sie ihre eigenen Untertanen mehr fürchten als Sparta (5.91), und daß sie Melos unterwerfen müssen, um nicht den Eindruck zu erwecken, sie unterließen es aus Schwäche (5.97). Im übrigen gelte das Recht nur zwischen gleich Starken, bei Ungleichheit muß der Schwache hinnehmen, was der Starke durchsetzt (5.89). Die rücksichtslose Herrschaft über den Schwächeren sei eine in der Natur begründete Notwendigkeit, der vermutlich die Götter selbst unterliegen, mit Sicherheit aber die Menschen von jeher unterlagen und immer unterliegen werden (5.105.).

Kurz gesagt: durch ihre Arché im Seebund ist die Polis Athen aus dem Bereich, in dem das Recht (τὸ δίκαιον) gilt, herausgehoben, aber dadurch um nichts freier: was zu tun ist, ist vorgeschrieben ὑπὸ φύσεως ἀνγκαίας (ib.). Dies gilt für die Außenpolitik.

⁹ H.Flashar, Der Epitaphios des Perikles, SBHAW 1969, bes. 29-34.

¹⁰ The Quiet Athenian, Oxford 1986.

Wie steht es aber um Freiheit und Gerechtigkeit im Inneren?

Auf die Nachricht von der vollständigen Vernichtung von Flotte und Heer in Sizilien zürnten die Athener den Politikern, die zur Expedition geraten hatten – so als hätten sie den Zug nicht selbst beschlossen, ὥστερ οὐκ αὐτοὶ ψηφισάμενοι (8.1.1). Am Ende steht also verantwortungsloses Sich-Herauswinden, die Suche nach Sündenböcken. Am Anfang aber stand blanke Unwissenheit über die Größe der Insel (6.1.1) und über die finanziellen Mittel der Verbündeten. Ohne Wissen ist freilich keine verantwortliche Beschlußfassung möglich.

Thukydides' Schilderung der Beschlußfassung ist bemerkenswert. Nikias, der die Gefahren des sizilischen Unternehmens realistisch einschätzt und der die Stadt von Abenteuern abhalten möchte, war gegen seinen Wunsch zum Strategen gewählt worden (6.8.4). In der Versammlung wird er dann genötigt, gegen seinen Willen aus dem Stegreif zu sagen, wie groß das Heer sein müßte – für ihn wäre das eine Sache ruhiger Beratung unter Fachleuten gewesen (6.25.2). Die Warnung vor den jugendlichen Fans des Alkibiades, die versuchten, ihre Nachbarn in der Versammlung einzuschüchtern (6.13.1), nützte nichts, nach Thukydides' Überzeugung stimmten viele aus Angst vor der Kriegspartei gegen ihre wirkliche Meinung ab (6.24.4). Überdies aber war die Mehrheit von einem irrationalen Verlangen befallen, man *wollte* einfach in den Krieg ziehen, Verlangen, Sehnsucht, Begierde (ἔρως, πόθος, ἐπιθυμία) trieben die Menge. Wir sehen hier, wie die Beschlußfassungsmodalitäten der direkten Demokratie sich auf die Freiheit der Entscheidung auswirken. Thukydides sieht dreifachen Zwang wirksam: gegen den aktiven Politiker (Nikias wird genötigt), gegen die Abstimmenden (die Zögernden werden eingeschüchtert), und drittens ist da die irrationale Begeisterung, die eine unstrukturierte Menge ergreift.

Selbst so hätte es noch gut gehen können, wenn das Volk bei seinem Entschluß geblieben wäre. Ein unerhörtes Ereignis warf alles aus der Bahn, die nächtliche Verstümmelung der Hermen. Eine politische Verschwörung war offenbar im Gang; man fürchtete nichts Geringeres als einen Anschlag auf die Demokratie.

Das attische Rechtswesen in seiner unlösbaren Verflechtung mit der politischen Struktur stand plötzlich in einem Test. Thukydides macht kein Hehl daraus, daß seiner Meinung nach das System den Test nicht bestand. Nachdem die Gefängnisse sich füllten auf Grund bloßer Vermutungen und eine Stimmung des innenpolitischen Terrors entstanden war, akzeptierte das Volk die Aussage eines höchst dubiosen Mannes, der sich durch Nennung angeblicher Mittäter selbst Straffreiheit verschaffte. In dieser Atmosphäre wurde Alkibiades für schuldig befunden und seines Strategenamtes enthoben – also der Mann, der das an sich verkehrte Sizilienunternehmen vielleicht doch zu einem Erfolg hätte führen können. Die Wahrheit kannte zwar niemand (6.60.2), das Volk aber nahm gerne auf, was es für die Wahrheit hielt, da nur so die zuvor leichtfertig herbeigeführte Atmosphäre gegenseitiger Verdächtigungen beendet werden konnte (6.60.4-5).

Nach der Katastrophe von 413 sollte erst die Eindämmung der radikalen Demokratie durch die Probuloi Athen aus der Not herausführen, dann die Oligarchie. Zur zweiten, gemäßigten Form der Oligarchie, die sich auf 5000 Bürger stützte, sagt Thukydides unter Preisgabe seiner üblichen Zurückhaltung, das erste Mal zu seinen Lebzeiten habe Athen damals eine gute Verfassung gehabt (8.97.2). Er sah in ihr offenbar nicht einfach eine Oli-

garchie, sondern eine Mischverfassung (eine μετρία ... ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ξύγκρασις). Es war wohl diese Verfassung, die Sophokles als Probulo befürwortet hatte, weil es damals nichts Besseres gab.

Die Staatsform unter Perikles hingegen, der nach dem berühmten Urteil des Thukydides die Menge durch sein Ansehen und seine Einsicht in Freiheit bändigte (κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως 2.65.8), und sie mehr führte als von ihr geführt wurde, so daß Athen zwar Demokratie hieß, in Wahrheit aber unter der Herrschaft des ersten Mannes stand (2.65.9) – dieses Regiment entsprach mehr dem des Theseus im Oidipus auf Kolonos, der selbst klar genug sieht, wie man die Stadt unter Wahrung des menschlichen und des göttlichen Rechts (des δίκαιον und des ὅσιον) vor Unheil bewahren kann.

(4)

Etwa eine Generation nach Thukydides begann *Platon* die Polis zu beobachten und zu deuten. Er sieht die Lage einerseits weit düsterer, andererseits erweckt er weit größere Hoffnungen für die Zukunft. Denn Thukydides glaubte, das schonungslose Machtstreben liege in der Natur des Menschen, die sich nicht ändert (3.82.2), weswegen sich die Ereignisse immer wieder ungefähr gleich zutragen werden, so daß seine Analyse des Gewesenen einen dauerhaften Besitz für spätere Generationen darstellen werde (ein κτῆμα ἐς αἰεὶ 1.22.4). Platon denkt nicht an solch einen Gewinn für künftige Politiker und Geschichtsschreiber, sondern an nichts Geringeres als an das Ende der Geschichte. Das wird die Zeit sein, in der die *wahre* Natur des Menschen das Geschehen bestimmen wird. Vorderhand sind die Staaten beherrscht von der niederen, depravierten Menschennatur. Deswegen hat Platon für die Kette der Ereignisse auch nicht so ein nobles Wort wie 'Geschichte', sondern er sieht darin nur nicht abreißende Übel, κακά. Es gibt aber eine κακῶν παῦλα (Politeia 473 d 5-6), ein Ende der Übel (und damit der Geschichte im bisherigen Sinn) für die Städte und die ganze Menschheit, nämlich dann, wenn die Philosophie die Herrschaft übernehmen kann (Politeia 473 cd, u. ö.).

Doch das ist Zukunftsmusik. Noch ist es so, daß die wirklichen Philosophen nicht die mindeste Lust verspüren, sich am politischen Geschäft zu beteiligen. Sie sind dazu auch nicht verpflichtet, denn sie wurden ohne Mithilfe ihres jeweiligen Staates zu dem, was sie sind (520 b2). Erst im idealen Staat wird sich das ändern: wenn die Polis selbst für die Bildung der Philosophen gesorgt hat, kann sie auch verlangen, daß sie in ihren Dienst treten (519c-520d). Politisch tätig werden will der Philosoph nur in seiner eigenen Stadt – das ist die in Gedanken erbaute ideale Stadt –, nicht aber in seiner realen πατρίς (592 a7-8).

Dies sagt der platonische Sokrates. Der wirkliche Sokrates wußte nicht einmal, wie man eine Abstimmung leitet (Gorg. 474 a 1); hingegen konnte er im Gebrüll der Menge darauf beharren, daß das Abstimmungsergebnis nichts Gesetzwidriges enthalten dürfe (Apol.32 b6). So spricht er in der Apologie unzweideutig aus – und das ist nun ebenso sokratisch wie platonisch –, daß er längst umgekommen wäre, wenn er in Athen an der Politik teilgenommen hätte, und daß es grundsätzlich jedem, der ernsthaft für das Recht einzutreten bereit ist, bei einer Volksherrschaft so ergehen muß (Apol. 31d-32a).

Recht und Demokratie sind nicht vereinbar – eine radikalere Verurteilung Athens ist nicht denkbar. Sokrates' Entscheidung, als Privatmann zu leben, war gleichwohl kein unpolitischer Schritt. In der Apologie fällt sogar das kühne Wort, daß Sokrates mit seinen Fragen seinen Mitbürgern die größte Wohltat erweise (36 c4), daß andere ihnen den Schein des Glücks verschaffen, Sokrates sie hingegen tatsächlich glücklich mache (36 d9-e1). Im Gorgias entspricht dem der provokative Anspruch, Sokrates sei der einzige wahre Politiker (521 a ff.). Hierbei wird ausdrücklich auch Perikles abgewertet, ja verurteilt (515 d ff; 519 a), dessen besonderen Rang Thukydides mit solchem Nachdruck hervorhob.

Politik, die dem Anspruch der Philosophie genügen will, darf sich also nicht auf die Befriedigung der Bedürfnisse der Stadt und des Einzelnen beschränken: sie muß die Bürger besser machen (Gorg. 513 c ff.).

Diese Forderung mag in der Antike Gemeingut gewesen sein. Die Begründung bei Platon ist freilich eine sehr eigene. Der Mensch ist nicht das, wofür er sich für gewöhnlich hält, ein Bündel von Bedürfnissen und Begierden, deren möglichst vollständige Befriedigung oberster Lebenszweck ist. Der Mensch ist seine Seele, genauer die Denkseele, das λογιστικόν. Das ist seine alte, wahre Natur (ἀληθεστάτη φύσις Politeia 611 b1, ἀρχαία φύσις 611 d2, Tim. 90 d5). Sie wiederentdecken heißt, die naturgemäße Herrschaft der Vernunft über die anderen Seelenteile wiederherstellen: hierin gründet der Optimismus Platons, sein Glaube an die Erziehbarkeit des Menschen, der ihn von Thukydides unterscheidet, für den die φύσις ἀνθρώπων festliegt: in seiner Überzeugung, daß das richtige Erkennen unmittelbar das richtige Handeln nach sich zieht. Die Erkenntnis des natürlichen Vorrangs der Vernunft, der die Einheit der Person und die Identität des Selbst verbürgt, bedeutet daher auch die Zurückweisung der ungerechtfertigten Ansprüche der Begierden. Allein diese aber verursachen Kriege und Bürgerkriege und Kämpfe, πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας (Phd. 66 c6). Das metaphysische Theorem von der unsterblichen reinen Denkseele als dem erst noch zu erreichenden eigentlichen Selbst des Menschen hat also in Platons Denken unmittelbar politische Relevanz: das Leben gemäß diesem Theorem würde Bürgerkrieg und Krieg von der Wurzel her unmöglich machen. Das Ende der Geschichte ist in Sicht – sofern dem Menschen seine wahre Natur erreichbar ist. Natürlich ist sie *prinzipiell* erreichbar, sonst wäre die Bezeichnung in ihrem beiden Teilen – als „wahre Natur“ und als „wahre Natur“ – sinnlos. Aber ist sie *jedem* erreichbar? Hierin ist Platon pessimistisch. Die Herrschaft des vernünftigen Seelenteils, die in wirklicher Freiheit resultiert, erreicht man durch Philosophieren, wozu, wie er glaubt, nur wenige geeignet sind (Politeia 491 b, 494 a, 503 d, vgl. 428 e). Die Gesamtheit des δῆμος aber ist dem Vernunftgebrauch und damit der Freiheit sogar in zweifacher Weise feindlich: er ist nicht geneigt, das Wissen eines Fachmannes oder Sachverständigen, eines ἐπιστήμων anzuerkennen, außer in rein technischen Belangen: in der Politik und auch im Rechtswesen sollte keiner mehr wissen und dadurch mehr sein wollen als der andere. Zweitens ist aber auch die Kommunikationsform der Demokratie, das Redenhalten vor großen Menschenansammlungen, der Freiheit nicht zuträglich: denn in der Masse reagiert der Mensch weniger frei, weniger vernunftbestimmt. Platons Kampf gegen die Rhetorik ist Teil seines politischen Denkens, Teil seiner Reaktion auf Athen: im Namen der Freiheit wurde hier die wirklich freie Entscheidung von den Entscheidungsbedingungen her unmöglich gemacht.

Rhetorische Psychagogie und Gleichheitsideologie zusammen bedeuten, daß der Demos nicht frei sein kann, aber auch gar nicht frei sein will.

Indes haßt Platon die Vielen nicht. Er hält sie für irregeführt, aber gutmütig (500 a) und glaubt, daß letztlich auch der ideale Staat mit Zustimmung der Vielen Wirklichkeit werden könnte (499 d - 502 c). Es wäre also eine friedliche Umgestaltung der Gesellschaft möglich, mit einer prinzipiellen Trennung von Reichtum, der ganz beim gewerbetreibenden dritten Stand wäre, und Macht, die ganz bei den besitzlosen Philosophen wäre. Die zwei oberen Klassen würden auf privates Eigentum verzichten, jeder erhielte was er braucht von der Gemeinschaft; sie würden die Familien auflösen, bildeten eine große Familie. Die Frauen erhielten dieselbe Erziehung wie die Männer und hätten dieselben Rechte und Funktionen.

Mit solchen Vorstellungen führte Platon das utopische Denken in die politische Philosophie ein. Die Utopie antizipiert das bislang unmöglich Scheinende; das politische Denken wirft so seine Anker in die Zukunft, eine ungeheure Dynamik wächst ihm dadurch zu. Die Fruchtbarkeit des platonischen Anstoßes ist hierin sicher noch nicht an ein Ende gekommen.

Platon selbst hat neben der Politeia noch zwei weitere Utopien vorgelegt, die beide mit Athen zu tun haben. Nach dem Atlantis-Mythos wehrte ein ideales Athen vor 9000 Jahren einen überlegenen Gegner erfolgreich ab. Aber auch die in die eigene Zeit weisende Utopie der Nomoi kann als eine utopische Umformung Athens gesehen werden, soviel spezifisch Athenisches ist in die neue Konstruktion aufgenommen. Zwar ist alles *so* abgeändert, daß das Ganze nicht mehr eine Demokratie, sondern eine Mischverfassung ist, aber die Berücksichtigung von Institutionen wie Dokimasie, Euthynai, sogar Volksgerichten für bestimmte Vergehen zeigt doch, daß Platon das rechtliche und politische Instrumentarium seiner Vaterstadt mit gutem Realitätssinn positiv zu würdigen wußte. Vorbereitet war diese Sicht Athens durch die Feststellung im Politikos, von den Staatsformen, in denen das Gesetz nichts gilt, sei die gesetzlose Demokratie noch die relativ beste (Pltk. 303 a). Setzen wir den Fall, daß die Monarchien und Oligarchien um die Mitte des 4. Jhs. nach Meinung Platons allesamt das Gesetz gering achteten, so würde aus dem zitierten Satz immerhin folgen, daß der greise Platon die Demokratie Athens für den besten damals existierenden Staat hielt.

Die Herrschaft der Philosophie ohne geschriebene Gesetze wäre aber auch für den späten Platon das unzweifelhaft Beste. Es bleibt noch zu sagen, wie eine solche Herrschaft nach seiner Vorstellung zustandekommen soll. Durch göttliche Fügung – niemals durch Gewalt. Der Änderung der Verfassung wegen gegen die eigene Stadt Gewalt anzuwenden, lehnt Platon kategorisch ab (Epist. 7, 331 d). Der Geist der Utopie ist nicht der Geist der Gewalt – auch wenn in unserem Jahrhundert versucht wurde, die Grenzen zu verwischen.

Von Platon kann sich unsere Zeit außer der Grundforderung des Feminismus, daß Frau und Mann die gleichen Funktionen wahrnehmen sollten, auch die Einsicht holen, daß das Eigentliche des Menschen noch nicht erreicht ist, daß uns aber Gewaltanwendung auf dem Weg dorthin nicht voranbringt, sondern mit Sicherheit zurückwirft. Was den Feminismus betrifft, so ist man – nur 2400 Jahre danach – schon dabei, Platon einzuholen. Was das andere betrifft, so können wir nur hoffen, daß es nicht noch einmal so lange dauern wird.

(5)

Ich habe drei der Großen Athens in notwendig summarischer Synkrisis auf ihre Deutung der Polis hin befragt.

Die Gemeinsamkeiten sind offenkundig. Immer geht es um die ἀνθρώπου φύσις, die bei Sophokles theologisch, bei Thukydides als Naturzwang, bei Platon eschatologisch und metaphysisch gedeutet wird. Immer geht es auch um die Freiheit: wirklich frei ist bei Sophokles nur der isolierte tragische Held, die μεγάλη ψυχή, bei Platon nur der φιλόσοφος, bei Thukydides ist es nicht ganz so klar, vielleicht war für ihn einzig Perikles frei gewesen. Der Demos jedenfalls, dessen Losungswort die Freiheit ist, ist nicht frei. Wer in Gegensatz zur Menge oder zu ihren unredlichen Anführern gerät, läuft Gefahr, sein Leben zu verlieren – Beispiele sind Aias, Philoktetes, Nikias, Sokrates.

Aber Athen als Idee wird nicht aufgegeben. Der Glaube an ein besseres Athen ist stark, ob es nun vor 9000 Jahren existierte, oder unter König Theseus, oder vielleicht noch unter Perikles, der das Volk zu führen wußte. Doch jetzt ist das dahin. Durch die Seeherrschaft und den Einfluß schlechter Volksführer ist Athen ein Ort geworden, wo es das Unrecht leicht hat, die moralische Integrität schwer.

Waren diese Deuter Athens Feinde der Demokratie? Mit solchen Rubrizierungen sollten wir vorsichtig sein. Sie blickten kritisch auf eine *direkte* Volksherrschaft, d.h. auf eine Staatsform, die es heute nirgends mehr gibt (auch nicht in der Schweiz, obschon in diesem Land durch Abstimmung über Einzelprojekte und Richtungsentscheide mehr vom Volkswillen in die Politik eingebracht wird als anderswo). Wenn Sophokles, Thukydides oder Platon gesagt bekommen hätten, daß es in späteren Jahrhunderten Demokratien geben werde, in denen es für die Ausübung des Abstimmungsrechts keine Barauszahlung gibt, andererseits aber alle Bürger, nicht nur die wenigen ganz Reichen, Steuern zahlen, in denen ferner die Prozesse durch juristisch geschulte Richter und nicht durch die aufgeregte Volksmenge entschieden werden, und in denen es schließlich Archonten gibt, die viele Jahre im Amt bleiben, sowie Bouleutai oder Parlamentarier, die 4 Jahre lang dieselben Ziele verfolgen, Gesetze geben und hierbei nur auf ihr Gewissen, nicht auf die Volksversammlung hören müssen – ich glaube, sie hätten sehr gestaunt und schließlich gesagt: das noch mit unserem griechischen Wort als *demokratia* zu bezeichnen, ist zwar eine bloße Homonymie, aber in solchen Staaten ließe es sich immerhin leben.

Prof. Dr. Thomas Alexander Szlezák
Universität Tübingen · Philologisches Seminar
Wilhelmstraße 36 · D-72074 Tübingen